

· 民族宗教与西部边疆研究 ·

海南儋黎的鬼灵崇拜及其仪式实践

——以乐东县控诉村的田野调查为例

戴 五 宏

提 要：儋黎是海南黎族五大支系中人口最多、分布最广的一支，其宗教信仰形态是以“万物有灵”思想为基础的鬼灵崇拜，具体表现为“自然鬼”崇拜和“祖先鬼”崇拜两种基本形式。这些鬼灵既是宇宙的主宰，又是一切人生祸福的根源，故而防鬼、驱鬼成为其仪式生活的中心。由此，在儋黎的认知观念中，形成了一种人/鬼二元划分的思维，而这种思维实则建基于他们关于人群内/外、熟悉/陌生的分类基础上，并折射和隐喻着其传统上处于“帝国边陲”的社会结构特征。

戴五宏，厦门大学人类学与民族学系博士研究生。

关键词：儋黎 鬼灵崇拜 祖先鬼

儋黎^①是海南黎族五大支系中人口最多、分布最广的一支，主要居住在乐东、陵水、东方、昌江、保亭等各县市，其宗教信仰形态是以“万物有灵”思想为基础的鬼灵崇拜，具体表现为“自然鬼”崇拜和“祖先鬼”崇拜两种基本形式。在既有关于黎族宗教方面的研究成果中，大都仅是就其信仰观念进行学理上的分析，而较少给予相应的仪式实践以详细的论述^②。为此，本文以笔者对海南省乐东县儋黎村寨——控诉村的田野调查为个案，力图将其信仰观念和仪式实践相结合，以便勾勒出儋黎信仰生活的基本图像，进而探究形塑其信仰形态背后的认知观念和社会机制。

一、研究社区概况

控诉村是海南省乐东黎族自治县万冲镇保派行政村所辖的一个自然村寨，位于乐东县城抱由镇以东约 15 公里处。全村共有 64 户 308 人，除有数位村民的妻子是汉族外，其余均属于黎族五大支系儋黎中的罗活小支。由于村内有两个不同的血缘世系，故而解放后分别袭用了刘、杨两个汉姓，其中杨姓仅有八户，其余均属刘姓，两姓氏之间互有通婚。

控诉村地处五指山余脉山区，交通不便，经

济发展水平滞后，大多数家户仍居住在低矮潮湿的茅草屋。全村耕地总面积为 205.42 亩，其中水田面积为 88.99 亩，旱地面积 116.43 亩，人均耕地面积仅为 0.67 亩。村民以种植水稻、玉米等粮食作物为主，同时开垦山地种植少量山栏稻、木薯添补家计。2009 年，随着乐东县田粮整治工程的开展，政府为控诉村修建了一条通往外界的沙石公路，极大地便利了村民出行和物资流通，一些村民开始培育青瓜、橡胶等经济作物。狩猎、采集活动仍在村民日常食物来源中占据着一定地位。此外，几乎所有家户都喂养了数目繁多的猪^③、狗、鸡等家畜，这些家畜既是村民日常肉食的主要来源，又是防鬼、驱鬼等各类仪式活动中的祭品。

二、自然之“鬼”与祖先之“鬼”

儋黎人认为，无论是人鱼鸟兽，还是山川河岳、风雨雷电等自然物及自然力都普遍存在灵魂。他们将所有的超自然力量统合在“鬼 tin^④”这一范畴中，认为其主宰着整个宇宙的秩序和人间的祸福，并由此衍生出天鬼、地鬼、山鬼、灶鬼和树鬼等名目繁多的自然鬼，及以逝去先人为对象的祖先鬼两种基本形式的鬼灵崇拜。

天鬼。它不仅司职天气变化，可引发水旱灾

害导致作物减产歉收,而且还能够引起疾患,如目盲、疟疾、头疼发烧等。当村民遭遇天灾甚或疾病时,若经“鬼公”^⑤确认乃系天鬼作祟所致,便须请其举行念咒驱鬼仪式,以求顺遂人意。如以遭逢旱灾求雨为例,鬼公在村外空旷处搭建一个祭台,并宰杀牲畜犒赏天鬼,依据灾祸严峻程度由高到低,分别宰杀牛、猪、狗等祭祀。求雨仪式开始时,鬼公率众人依次排开,两位青壮年男子敲锣打鼓。伴随着锣鼓喧天的节奏声,鬼公用黎语歌颂呼唤天鬼,大意为:“天鬼啊!天鬼啊!我们已经宰杀了(牛、猪、狗)奉献给你,快来享用吧!请你下雨吧!下雨吧!……。”接着,鬼公以一条竹枝粘装在椰子壳中的水,并甩向天空,对众人说天鬼已经答应下雨了。随后,众人开始在旷野中分食祭祀的供品和牺牲。

地鬼。儋黎人认为地鬼掌管着万物的生长,系关农作物的丰收与否,并同样也能使人致病,诸如瘟疫等流行病以及地震的发生都被认为是其作祟的结果。遇到这样的情形,必须要请鬼公念咒杀猪祭祀。

山鬼。昔日狩猎和垦殖山栏稻均是儋黎人维系日常生活的重要生产方式。村民认为,山中所有的飞鸟走兽,甚至荆棘、林木无不受到“山鬼”的统辖。惟有得到山鬼的庇护,出猎才能捕获猎物,种植的山栏作物方可不被鸟兽侵害而获得好的收成。因而,每次出猎前都要祭祀山鬼,并杀鸡占卜确定吉凶。砍伐山栏地时要将树木烧化,这时需要山鬼保护调节火力和风向,使得山栏地的开垦过程顺利圆满。此外,还有形形色色的小山鬼穿梭在山林之中,这些小山鬼便是那些在山林中遭遇灾祸致死的亡灵,如上山劳作不慎摔落悬崖而亡者,或在山林中遭遇猛兽、毒蛇而致命者,以及失踪在森林里的村民,等等。它们各自统辖着一小片山林区域,若是有人不慎闯入其禁地,其灵魂就会被摄走,回来以后就会染上疾患甚或暴卒。这时亦须请村中鬼公念咒,向山鬼祭献牺牲,将病患的灵魂召回才能够得以康复。

灶鬼。儋黎日常烹煮食物所用的锅灶为“三石灶”,即由三块石头搭建而成的品字形炉灶。搭建三石灶的石头分为固定不动的座石和可随烹具大小及因应便利而移动的走石。尽管三石灶看

似非常简陋,但却在食物制作以及取暖、驱蚊虫、祛湿等方面发挥着十分重要的作用。在使用过程中必须遵循许多禁忌,严禁任何人跨越、敲击或移动三石灶,若是不慎造成石头产生裂缝,常被认为乃是触怒灶鬼所致,很可能招来病痛或灾祸,因而必须要请鬼公杀牲祭祀,择吉日重建。

树鬼。在村寨的屋前舍后随处可见的各种果树,如杨桃树、菠萝蜜等,都被村民缠绕了许多五颜六色的破旧布条。这是由于他们认为这些果树具有灵魂,也就是所谓“树鬼”。如欲果树多结果实,就必须使其灵魂安稳,而不能任其四处游荡,否则会导致果实尚未成熟即自动脱落。于是,每年年末村民都会将家中的破旧衣服予以整理,缠绕在自家所种的果树上,并在树干贴上一张小红纸,以使果树灵魂安稳,从而结出丰硕的果实。

祖先鬼。儋黎认为世界上的一切生命都有灵魂,生时依附于生命躯体,死时离开躯体游荡在外成为鬼灵。这些鬼灵虽然人类无法用肉眼观察到,但却无时无刻不在威胁和困扰着人们的生活,左右着世人的命运。其中,每个家庭对于逝去先人鬼灵的恐惧尤甚,他们将其称作“tin putpaus”,意即“祖先鬼”。祖先鬼通常被认为是引发疾病、噩梦、灾祸的最大元凶。因此,任何时候都严禁提及祖先的名字,如果不慎提及就极有可能引致祖先鬼灵回到人世间,扰乱家庭和谐安宁,引致家人生病甚至遭遇横祸,等等。人们认为越是远祖对现世人的威胁性也就越大,自然而然地本族始祖是最大的恶鬼,而第二、三代祖先鬼次之,以此类推。因此,若是家中有人生病或遭遇灾祸时,就要请本氏族的鬼公前来念祖先鬼名,杀牲祷告祭祀以祛病消灾。而祭品的选择亦相当慎重,大致可分为三个类别:其一是杀牛以祭的“大祖先鬼”,其祭祀的对象主要是针对始祖;其二是杀猪以祭的“中祖先鬼”,其祭祀的对象通常是针对第二、三代的祖先,但具有一定灵活性;其三是杀狗或鸡以祭的“小祖先鬼”,其所祭祀的对象一般均是新近去世的先人。

如果说汉人社会的祖先崇拜强调的是“慎终追远、世泽绵长”的延续性,那么儋黎对待祖先的态度可谓是大相径庭、截然异趣,他们所作的

似乎是要断然割裂与逝去先人的联系,害怕与其产生任何瓜葛,这在其丧葬仪式中体现得最为明显^⑥。当亲人行将去世之际,家人须立刻往其嘴里喂饭送水,并为死者洁身、穿衣,认为鬼魂吃饱穿暖后就可前去祖先鬼聚集之所团聚,而不至于游荡在外伤害生者。出殡前,鬼公带领着众亲属前往村口大树下祭送鬼灵,依序默念家族世系的祖先鬼名,并用钩刀在大树上连砍三刀,象征着生人和逝者的关系从此一刀两断。此外,死者生前所用过的生产、生活用具也都被作为陪葬弃置于坟墓旁,如女性的陶罐、纺织机、衣物,男性的耕犁、腰篓、弓箭等等。因为在他们看来,所有这些东西都带有死者的灵魂,其他人若是使用这些器具,将会给自己和家人带来疾病和灾祸。

显而易见,倭黎对祖先的态度完全缺乏积极、正面的诉求,相反,更多的是将其当作给亲人带来疾病、厄运和灾祸的消极性存在。相较于汉族的敬宗尊祖是出于对祖先的敬爱和怀念,倭黎则更多的是源于对死者鬼灵的恐惧;汉族的虔敬行为是希冀得到祖先的庇佑,而倭黎的祭祀活动更多的是为了规避灾祸。简言之,倭黎对祖先的态度可谓是:崇敬之心远逊于恐惧之心,辟邪避祸之诉求远甚于祈求福佑的愿望。

三、仪式主持者——鬼公

鬼公是倭黎村寨中负责沟通人鬼两界的中介人,不仅向人们传达鬼灵的意旨和需求,同时也向鬼灵表达人们的愿望和诉求。诸如幼儿取名、安家驱邪、婚嫁、丧葬以及驱鬼治病等各种仪式均由鬼公主持。鬼公主持仪式时穿便服,以黎语念咒,所用法器仅为山鸡毛、头巾、弓箭、稻谷、草藤等简单仪具,使用的祭品主要是猪、狗、鸡、牛、米饭等。鬼公主持仪式并无货币报酬,仅有酒肉酬谢,平时不脱离家庭的日常生产劳作,其活动范围仅限于村寨之内。

据报道人陈述,只有年满 50 岁以上的老年男子才有资格成为鬼公,并且初次主持驱鬼仪式须是 51、53 岁等单数年龄,如果年龄未满 50 岁或入行之始岁数为偶,那么将会给自己招致疾患,如耳聋、嘴歪等等。鬼公无需经过系统的师承学习,但他们都表示是经过鬼灵托梦方才开始

从事此项工作的,至于念咒驱鬼的仪式程序之掌握,则是耳濡目染前辈的实践而习成。但是,必须在前辈鬼公的教授下才能够熟练记诵本血缘团体的祖先谱系。目前,控诉村共有 3 名鬼公,其中刘姓二名、杨姓一名。虽然在平常一般性的驱鬼仪式中,任何家庭都可以自由选择鬼公来主持,但涉及有关祖先鬼的仪式时,则仅能由本血缘团体即同姓的鬼公主持。

四、做“法雷”

倭黎认为各种鬼灵四处游荡、莫可名状,时刻都在威胁着家庭成员的健康与平安,因而如何设法构建坚固的防御体系来应对这些无所不在的危险,就成为了他们日常生活中的大事。而在家中设置“法雷”是应对来自外界各种鬼灵侵扰最为常见的仪式手段。“法雷”指的是用于抵御来自天上、地下、人间三界的鬼灵侵扰家户,而分设于屋内横梁、室内右侧角落以及屋外正门口左侧三处的宗教性设施。不仅每年春节前全村各家户都要请鬼公做法雷以确保家庭成员健康平安,而且在各种人生仪礼及驱鬼仪式中都必须重新设置法雷以巩固其防御体系。

对于像控诉村这样偏僻而又缺医少药的村寨来说,婴孩是整个家庭中最最为脆弱的个体,因而极易受到各种鬼灵的侵扰。在控诉村,当小孩出生后,家人便会上山采摘青树枝挂于产房门外,这样既可告知外人勿闯入产房以免将鬼灵引入,而青树枝本身又具辟邪驱鬼之效。然而,这还远远不足以确保母子平安,在小孩出生后三日,须请鬼公杀鸡做牲赶鬼。父母亲抱着孩子坐于木床之上,鬼公口念咒语,手持青树枝,在夫妇及孩子头上来回抖晃,随后在房间四处用棍子驱赶鬼魂出去。接着为孩子及其父母佩戴护身符以抵御躲避各种恶鬼的威胁,即分别在小孩和父母的右手腕、左脚踝以及脖子等处绑上黑色棉线,并在孩子脖子上挂带孔的铜钱,以此来抵御山鬼、水鬼等鬼灵的侵扰,从而护佑孩子及其家人健康平安,棉线不可随意拆除,只能任其自然脱落。

不过,单是如此还不足以保证对孩子的防护万无一失,仍需要在孩子出生后的首个“龙日”^⑦,在家中重新做“法雷”以构筑更为坚固的防御体系,以便将整个家屋都保护起来。法雷

总共包括3处设施,分别应对来自地、天和人三界鬼灵的侵扰,因而整个仪式过程也分3次来进行。

是日天刚蒙亮,鬼公便来到产妇家,主人抓来一只母鸡交给鬼公。鬼公双手握住母鸡,来到室内侧右角落由竹篾围成的圆形物旁,其周围插着各色鸡毛,内中有碗一个,随即开始口念咒语,祈求鬼魂勿来侵扰,让母子可以健康平安。念毕,鬼公开始杀鸡褪毛,煮熟以后再用整鸡念咒一次,随后用手将鸡头、鸡腿及米饭少许放入碗中,奉献给来自于地下阴间的鬼灵享用。室内的法雷设置完毕后,鬼公和男主人开始饮酒聊天。

正午时分,鬼公开始设置家中正厅中央悬挂的法雷部分。主人再抓大红公鸡一只交予鬼公,然后由其手握公鸡开始念咒。产房内地板上放竹盘一个,内中有两碗,一碗盛生姜数片,另一碗盛满米饭,上插一双筷子。鬼公从公鸡左右两个翅膀上各拔鸡毛一支放入盘中,以黎语面对竹盘念咒,大意为:我们已经准备好了米饭,杀大公鸡奉献给你,快来享用吧!请保佑孩子健康平安!随后,鬼公将鸡交予主人宰杀,煮熟以后放于碗内,鬼公手捧整鸡再次念咒。再以手撕鸡肉向上空抛掷,并拿鸡头、鸡脚、内脏等部位的鸡肉以竹签串上,后抓些米饭一同放入由厅堂横梁垂下的竹编物上,这样厅堂中对付来自天界的雷公鬼、风鬼等鬼灵的设置即告完成。

夜幕降临,鬼公开始做法念咒,设置法雷的最后部分。这一部分通常设于大门外左侧,其设施是由底部的竹竿和上部竹子编织的圆锥形小篓组成,内中放有一些龙眼树枝,用于防御来自人世间各种恶鬼的侵害。鬼公再抓母鸡一只,在门外面对法雷器具念咒,以说唱的方式向鬼魂通报合家姓名,请鬼灵前来享用鸡肉和米饭,祈求鬼灵勿来侵扰家户。将鸡宰杀煮熟以后,再念咒语一次,并以手撕鸡肉、抓米饭少许抛向空中请鬼魂前来享用,最后拿些鸡肉、米饭放在法雷器具中供奉。这样整个家户用于防御来自地、天、人三界的鬼灵侵扰威胁的体系设置宣告结束。

五、驱鬼仪式

儋黎相信逝去祖先的鬼灵是家庭生活中所面

临的最大威胁,它们经常出来作祟,给子孙带来疾病和灾祸。因而在面对这些困厄时,他们便设法借助于鬼公操作仪式将祖先鬼驱除出去,从而使得家人恢复健康,生活重归安宁。

田野期间,控诉村中某家的两岁幼童出现夜晚啼哭不止、厌食等症状,尽管经其父母带去附近卫生所等处就医,但仍旧不见好转,所以家人认为乃是鬼灵作祟所致。于是,他们决意请鬼公前来查看,经鬼公勘验后认为,这是幼童曾祖的鬼灵作祟而引发的病症,须把作祟的祖先鬼驱除出去,小孩才会康复。驱鬼仪式前一日,须重新设置家户的防御体系——法雷,具体仪式程序前已述及,不再赘述。

次日清早,病人的家中聚集了20余位村中的亲朋好友,他们都是前来帮忙驱鬼的。其中,3位年长的妇人以传统的木臼为稻谷脱粒,然后用这些米煮饭^⑧。男人们则帮助主人杀猪,然后用木材将猪毛烧去,在厨房门外搭建大锅,将肉切成小块放入水中,加盐少许煮熟。其中一部分用于祭祀鬼魂,剩下的大部分用来犒劳参加驱鬼仪式的所有亲朋好友。整个驱鬼仪式包括赶鬼、送鬼、安魂三个阶段。第一阶段的赶鬼仪式先是病人及其亲属在鬼公的引领下敲击铁盆、铜锣、竹盘等,发出刺耳的声响,从病人的卧房开始,再到厅堂以及室内所有的空间,使鬼魂无法驻留其间,最终将侵扰病人的鬼魂驱除出门户。此时,猪肉已经煮熟,主人随即招呼鬼公及众人饮酒吃肉。在大厅内摆放酒坛和肉碗,主人和鬼公相对而坐,一起饮酒吃肉。此时仅有老人方可进入家中,其余人等均在门外饮酒闲谈。

第二阶段是送鬼仪式。两位鬼公^⑨在大门一侧搭建简易的祭坛,底座由几根小木材搭建绑缚而成,其上摆放小竹盘一个。竹盘上摆放三碗米饭,每碗内插两支竹签意为筷子;另有一钵两碗分别装有生姜数片;酒坛一个,内插茅管两支交错摆放,上盖一片芭蕉叶,旁边另有酒碗一个。鬼公身穿便服,头围红丝带,前额插一只山鸡毛。左手背于腰后,右手持弓箭,并以黎语念咒,大意为:“阿老^⑩,阿老,我们已经为你宰猪摆酒,请你快来享用,把孩子的病魔带走,让他快些康复吧!”一边念咒语,一边从酒坛内舀酒数勺倒入碗中,意即请祖先鬼享用。

由于鬼公认为小孩致病的原因除了祖先鬼的侵扰外,尚有其他恶鬼作祟,所以另外还需要宰杀一只黑狗祭祀。黑色在黎族传统丰富的色彩语言中,表示吉祥、永久、庄重与驱邪逐妖^①,所以村民认为只有黑色的狗才能够镇住恶鬼,其他如白狗、黄狗都无法驱除邪魔恶鬼。众亲友从主人家的狗群中牵来一只黑狗,用棍棒敲击狗的头部致死,然后以一个碗盛清水少许,以便待狗受击后接住口中流血,搅拌均匀备用。随后,鬼公以手牵拖着死狗从大厅开始绕行,口念咒语驱除邪魔恶鬼。辅助鬼公则跟随其后,以棍棒驱赶吆喝。家中各处都须走遍,接着再分别绕行家屋、厨房、谷仓等各一圈,这一过程被称为“洗室”或“隔室”,即将恶鬼清除去室外,并以黑色死狗划界,覆盖家人生活区域,以抵挡邪魔恶鬼的侵扰。因为他们认为若恶鬼来袭,就会被黑狗发现,而鬼魂又害怕黑狗,所以能够起到抵御威胁之效果。“洗室”完毕后,前来帮忙的男子便将狗毛烧净,随后将狗肉切碎,放入锅中煮熟。鬼公往姜碗内加狗肉,再次念咒,请鬼灵前来享用,祈求勿来侵扰家人,并以手捏狗肝小块,分数次抛向空中,让恶鬼吃完后各归其位。这样,鬼公就已把祖先鬼和恶鬼从家中请出了屋外。最后,鬼公采一束青树枝,并将其与狗牙一同悬挂于大门中央,防止祖先鬼以及各种恶灵的再次侵入。

然而,送鬼的过程尚未结束,鬼公还需要将祖先鬼送至村外。鬼公引领众人来到村外一块空旷的荒地里,再次牵黑狗一只,用棍棒敲击致死。鬼公搭建祭坛摆放酒、米饭等祭品,并在祭台前以竹木构建一座拱形小门。待其余人等生火煮狗肉,鬼公始念咒,大意为:“我们已经杀狗给你享用,现在正在生火煮熟,恳请你先用酒、饭,吃饱喝足以后回到你该去的地方,不要再来侵扰家人。”随后狗肉煮熟,鬼公取少许放入姜碗,再次念咒请鬼魂前来享用,送其回到鬼灵世界,祈求其勿再回来骚扰亲人,并将狗肝抛向空中给鬼魂食用,把坛碗中的酒饭都倾倒在地上,狗牙亦置于其上。最后,病者家属依序从搭建的拱门中穿梭而过,鬼公口中念念有词,用鸡毛蘸狗血涂抹于诸人前胸后背的衣服上。接着鬼公和主人分别手持弓箭,立于拱门两侧,并将箭射于

地上,呈交叉分布,意即表示射鬼,驱赶其回去。鬼公念咒曰:“我们已经宰猪杀狗,请你来享用;我们已经将猪肉、狗肉煮熟,请你喝酒吃肉,不要再折磨家人,保佑他们健康平安吧!”这样送鬼这一程序方才告一段落。

第三个阶段是安魂。因为在控诉人看来,人之所以生病是因为鬼魂侵扰将病者的灵魂引诱暂时离开躯体,所以要使得病人康复,在将鬼魂驱赶出去后,还需要将病者的灵魂唤回使其安定下来才行。不过,此时鬼公和主人在大厅内对坐饮酒吃肉,其他老人亦前去敬酒,主人每被敬酒一次,须夹一块肉喂送给敬酒的老人。与此同时,由两名老妇及一名十岁以下的男童带上刚宰杀煮熟的公鸡一只、米饭一碗、鱼一条去郊外请病人灵魂归家。他们来到村外的田野草地上,一边呼唤灵魂赶快回家,一边在草丛中寻找小蜘蛛,直至寻找到三只放入小瓶中,拿回置于病人卧床的枕头之下。他们认为小蜘蛛即代表灵魂,这样病人的灵魂就归位了,很快就能够康复起来。至此驱鬼仪式最终结束,前来帮助的亲友们一起聚餐饮酒。鬼公所做的驱鬼仪式并无报酬,但主人须将猪肉、狗肉分赠部分给他,鬼公亦须回赠主家米酒数斤。

六、小 结

通过以上叙述可知,俚黎人的宗教信仰形态是以万物有灵观念为基石的鬼灵崇拜,尽管从信仰对象上来看,可以分为对自然物(现象)的崇拜和祖先鬼的崇拜两种基本形式。但是,究其实质,对自然物(现象)的崇拜仍不过是对自然之“鬼”的崇拜。由于鬼灵既是宇宙的主宰,又是一切人生祸福的根源,因而人们对其表现出极端畏惧的心理。在俚黎人看来,他们生活的世界是一个充满邪魔恶鬼的恐怖场域,危险无时无刻不在,是以必须借助于鬼公主持相应的仪式来加以有效地应对:其一是做“法雷”防鬼,即为家屋构建严密的防御体系,以避免来自天上、地下、人界鬼灵之侵犯;其二是驱鬼,即尽管防御体系完备,但终究还是难免因疏忽而使鬼灵不慎侵入,导致疾病和灾祸的降临,这时就必须延请鬼公前来杀牲祭祀驱赶鬼灵,以便重新恢复往日的安宁。

信仰、仪式与社会之间的辩证关系向来为人类学家所重视。英国人类学家拉德克利夫—布朗就曾明确指出：“宗教是社会构成中一个基本组成部分，宗教的形式与社会结构的形式基本相应。因此，如果不把宗教放到它与其他社会制度之间的关系中考察，我们就不能很好地理解宗教本身。”^②在儋黎人的心理世界中，除了人的世界，就是“鬼”的世界^③，其信仰观念完全统合在“鬼 tin”这一范畴之中，由此形成了一种人/鬼二元划分的对立思维。显然，这种思维的产生只有置于其社会结构的历史脉络中才能够更好地加以理解。

美国人类学家 Arthur P. Wolf（武雅士）根据台北市郊三峡乡村所做田野调查，于 1965 年写出名篇“神、鬼和祖先 Gods, Ghosts, and Ancestors”，他将民俗观念中的鬼神世界观视为帝国时代中国社会结构的反映，具体而言，神象征帝国的官员，鬼象征危险的陌生人，祖先象征亲属^④。儋黎生活在孤悬海外的海南岛中南部山区，由于帝制时期社会控制和治理的技术手段相对欠缺，其行政管辖无法延伸至山区腹地，处于“帝国边陲 empire at the margins”的人们尚无从感受到一个科层化帝国的存在，甚至其族群内部之间的交往也并不密切、频繁^⑤。在儋黎社会中，每一个村寨对外而言自成一独立的单位，而村寨之外的世界则充满了危险。这尤其体现在驱鬼仪式中遵循的禁忌，如生病驱鬼时，忌陌生人闯进家屋，否则病人不仅不会康复，反而病情会迅速恶化；而在送鬼出门后 5 天内，外人同样不可去病人家访问，否则将会把驱赶出去的鬼灵重新带入家中，致使病情加剧；鬼公外出驱鬼时必须要走后门，出门后要将家中所有门窗紧闭，驱鬼期间也严禁陌生人来访，否则做法将不灵验，等等。由此可以看出，家屋、村寨是儋黎人日常生活的场域，对于家庭、村寨共同体内部成员而言是熟悉的、安全的；而家屋之外、村寨之外是充满鬼灵的异域，对于家庭和村寨共同体成员而言则是陌生的、危险的。值得注意的是，这种人群划分并非是绝对的，而是情境性的，它可以随着人们本身所处环境和场域，由内而外一层层地推延开来，从而区分出内/外、熟悉/陌生的二元结构，而这种对立结构恰恰折射和隐喻着儋黎社

会传统上处于“帝国边陲 empire at the margins”的结构特征。

（责任编辑：又小易）

- ① 海南黎族依据其语言、习俗及居住区域等方面的不同，分为俚（哈）、杞、润、赛以及美孚等五大支系。
- ② 涂刚鹏、陈思莲：《论海南黎族原始宗教信仰》，《海南大学学报》2011 年第 1 期，第 12—16 页。
- ③ 控诉村民采用放养的方式喂猪，因猪毛色通体为黑，个头矮小，常以嘴巴在地上掘食，故村人俗称其为“五脚猪”。
- ④ “tin”是鬼的黎语发音，但是需要特别指出的是，此处所谓的“鬼”并非仅是我们通常意义上的“人死为鬼”，而是涵括了所有不可知的超自然存在和力量。
- ⑤ “鬼公”是村寨中各种驱鬼祭祀活动中的仪式主持者，下文将有专门论述。
- ⑥ 罗文雄：《海南儋黎丧礼及其宗教观念》，《中南民族学院学报》1995 年第 3 期，第 128 页。
- ⑦ 黎族的历法一年中有 360 天，年份和日期都类似于汉族的“十二地支”来计算，每周以 12 天计算，每天分别以十二种动物命名，其顺序为鸡日、犬日、猪日、鼠日、牛日、虫日、兔日、龙日、蛇日、马日、羊日、猴日，每 12 天一个周期，周而复始。
- ⑧ 据报道人表示，这 3 位脱粒的妇女一般必须是年满 20 岁以上者，并且驱鬼做饭的米只能是以木臼脱粒而成的，若是用碾米机器脱粒的米，不可用于奉献给鬼魂吃，那样驱鬼不会灵验。
- ⑨ 涉及较为大型的驱鬼仪式，尤其是在面对威胁甚巨的祖先鬼时，一般须请主祭鬼公一名，另还需有一名鬼公扮演辅助角色，这样才可以使得整个驱鬼祭祀过程圆满顺利。
- ⑩ 阿老是鬼公对于祖先鬼的泛称，因其不愿对笔者说出祖先鬼的名字，认为那样会导致驱鬼仪式不灵验，故此处仅能以此代称。
- ⑪ 符桂花著：《黎族传统织锦》，海口：海南出版社，2005 年，第 64 页。
- ⑫ [英] 拉德克利夫·布朗著，潘蛟等译：《原始社会的结构与功能》，北京：中央民族大学出版社，1999 年，第 182 页。
- ⑬ 王海、江冰著：《从远古走向现代》，广州：华南理工大学出版社，2004 年，第 45 页。
- ⑭ Arthur P. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by A. Wolf, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 131—182.
- ⑮ Anne Csete, “Ethnicity, Conflict, and the State in the Early to Mid—Qing,” in *Empire at the Margins*, edited by Pamela Kyle Crossley, Los Angeles: University of California Press, 2006, pp. 229—252.